

宗教倫理の担い手たち

— ウェーバー 宗教倫理論研究ノート (四) —

濱 井 修

一 はじめに

前稿で我々は、宗教倫理と知性主義の関係をめぐるマックス・ウェーバーの所論を検討した⁽¹⁾。彼によると、宗教と知性主義との関係は、宗教と文化諸領域との間で一般に認められる程度の「緊張」Spannungの関係にとどまらない。それどころか、宗教がこの緊張関係を「最も甚しく、かつ原理的に」自覚するのは、他ならぬこの「思考する認識の領域」⁽²⁾に対してであった。また、宗教と知性との緊張関係のありようも、宗教と他の文化諸領域との緊張関係とはやや異質の関係であった。なぜなら、経済・政治・芸術・性愛などの文化諸領域と宗教倫理とは、それぞれの領域の合理化が進めば進む程、互いに鋭く対立し合う関係に立ったが、⁽³⁾宗教と知性とが今日見られるように、後者の合理的知性に対する前者の非合理的な宗教意識という根本的な対立関係に至るまでには歴史的な紆余曲折が存在したからである。すなわち、宗教はその「知性の供犠」のもとに基本的に反合理的性格を有しながら、それにもかかわらず、しばしば合理的知性主義と親密な関係を取り結んで来た。すなわち宗教的合理主義の形成である。そしてその実態は前稿で詳しく見たところである。

さて本稿は、このような宗教的合理主義がいかなる人々によって担われ発展させられたか、という点に注意を集中する。それは一口に言って、宗教意識や宗教思想の社会的基盤に関する論議であり、社会学者ウェーバーの宗教理論を支える支柱をなす。勿論、彼の宗教倫理論を辿づけて来たこれまでも、折に触れて宗教倫理の担い手たる社会層について関説しては来た。だが、これまでの社会層に関する叙述は、あくまでも付帶的言及の域を出ない。本稿ではこの言及をより理論的体系的に整理して提示し、それによってウェーバーの宗教倫理論の真骨頂をさらに明らかにしようとする。そこで、これまで我々は専ら『世界諸宗教の経済倫理』の「序論」と「中間考察」とを主な検討の対象として来たが、以下では彼の理論的著作たる『経済と社会』第二部第五章「宗教社会学（宗教共同体形成の諸類型）」を取り扱うことになる。⁽⁴⁾

宗教的合理主義の社会的基盤としてまず取り上げるべきは、宗教的知性主義の直接の担い手、「宗教倫理の体系化および合理化を行う二つの担い手」⁽⁵⁾たる祭司と預言者のうち、前者のありようであるが、その前に祭司層登場の「前史」に触れる必要がある。

二 呪術と「神々」の成立

文化一般の発展を「合理化」の傾向として捉えるウェーバーにとって、宗教の成立・展開を捉える視点もまた「合理化」にあったことは改めて言うまでもない。ところでこの「合理化」すなわち「知性主義化」*Intellektualisierung*が世界の「脱呪術化」*Entzauberung*を意味する以上、⁽⁶⁾宗教の合理化とは他ならぬ呪術的営為から非呪術的な営為が生れることを意味する。ただし、ウェーバーが宗教を一種の「共同体の行為」*Gemeinschaftshandeln*として説き起こすとき、彼は宗教的行為と呪術的行為とを截然と区別することなく、両者をひとまとめにして「宗教的 (religiös) な

いし呪術的 (magisch) に動機づけられた行為」と呼ぶ。つまり宗教と呪術とは、元来分ち難い共同体行為なのである。また、宗教的行為にせよ呪術的行為にせよ、それらは相対的に合理的な行為であるという点にも注意すべきであろう。すなわち、それは「よしんば必ずしも手段と目的に基づいてはいなくとも、経験則に基づいている。火すりがぎが木材から火花を誘発するように、熟達者の〈呪術的〉身振り演技が天から雨を誘なう。そして火すりがぎが生み出した火花も、降雨術者の手わざがもたらした雨とまったく同様の〈呪術的〉産物に他ならない。それ故、宗教的ないし〈呪術的〉な行為や思考は、日常的な目的行為の範囲から切り離されたものでは全くないし、その目的がすぐれて経済的なものであればなおさらである。ただ、今日の「科学的」自然観の立場に基づいて、我々が客観的に〈正しい〉因果帰属と〈間違った〉因果帰属とを区別して、後者を非合理的なものとし、それに基づく行為を〈呪術〉Zaubereiと見なすことができる、というだけのことである」⁽⁷⁾。

このように呪術的行為が相対的な合理性、すなわち日常的な意味での「目的合理性」⁽⁸⁾を有するとすれば、呪術的行為と通常の行為とはどのような基準によって区別されるのだろうか。一体、呪術ないし呪術的行為の特徴はどこにあるのか。それは一口に言って呪術師や呪物の「非日常的な諸能力」*außeralltägliche Kräfte*であり、「カリスマ」Charismaと呼ばれるものに他ならない。それは「生来それを所有している物や人にだけ具ったもので、決して獲得することのできぬ天の賜物 (Gabe)」である。呪術者とは、このカリスマの所有者もしくは潜在的所有者であり、非日常的な手段によって自身のカリスマや他の諸物のカリスマを喚び起こし得る人間のことである⁽⁹⁾。

確かに呪術師は祭司登場の「道を直くする」者ではあったが、祭司層の出現にはもう一つの要因が必要であった。それは呪術的活動に伴って生ずる「精霊」Geistの観念に端を発する諸観念の成立、すなわち一方では身体から区別された「靈魂」Seeleの観念の成立であり、他方では「超感覚的」*übersinnlich*な力としての「神々」Götterや「デー

モン」Dämonenの觀念の成立である。⁽¹⁰⁾

まず端初をなす「精靈信仰」Geisterglaubeとは、「カリスマ的な資質を有する自然物・人工物・人間の振舞の（背後に）隠れていながら、それらの振舞を何らかの形で規定しているような一定の存在者（Wesenheiten）の觀念」のことである。こうした存在者すなわち「精靈」は「差し当り靈魂でもデーモンでもなく、まして神では決してない。それは物質的であるが目に見えず、非人格的であるが一種の意欲をもっと考えられた、無規定の或る者（Etwas）」である。精靈はまた、具体的な存在者の中に入り込んで特殊な働きをする力を貸し与えたり、それから脱け出して消失したり、あるいは他の人間や物に乗り移ったりする。ウェーバーの見るところ、こうした精靈信仰が生れたのは、人間に乗り移る呪術的カリスマは特定の有資格者にだけ宿らなければならないという、職業的呪術師の利害に基づく。彼ら最古の「職業」Berufの担い手は、カリスマを表現したり媒介したりする状態つまり「脱我」Ekstaseの状態を「経営」Betriebの対象として独占しようとする。そこで彼ら「合理的な呪術」の担い手は、呪術的カリスマを精靈へと「抽象化」したのである。⁽¹¹⁾

ところで、呪術師の「職業的実践」すなわち持続的「経営」のもとでは、さらに「思想の発展」が行われる。そこに生まれたのが「靈魂」の觀念に他ならない。「靈魂」とは、先に触れたように、「身体から区別された存在者」であり、人間の身体の中に潜んでいるだけでなく、自然物の中や背後にも存在するが、これと物との結び付き方は多様である。例えば具体的な事物の中に持続的かつ独占的に「住み込み」、当該の事物を「所有」して、それらの振舞や働きを意のままにしたり、あるいは植物や動物や人間などに「化身」したりすると考えられる。さらに抽象化が進むと、靈魂は事物によって「象徴され」るだけで、靈魂それ自身は固有の法則のもとに生きる、通常は目に見えぬ存在者と⁽¹²⁾考えられる。

このように精霊の觀念が抽象化されて靈魂の觀念が成立する一方で、これに並行して人間の運命に介入して来る「超感覺的」な力という觀念が成立する。すなわち「神々」や「デーモン」の觀念である。これらの觀念は「靈魂」の場合と同じく、人格的でもないし、まして超人格的であるわけでもない。だがウェーバーによれば、「超感覺的」な力の人格性云々は差し当り問題ではない。むしろ注目すべきは、そうした諸力のもとにある事象が人間生活の中で一定の役割を果すだけでなく、その事象が或るものを「意味する」bedeutenという点である。と言うのも、このことによって呪術は、単なる直接的な「力の発現」を任務とすることから、意味ある事象を解釈し表現する「象徴行動」Symbolikとなるからである。この間の事情についてウェーバーは次のように言う。「ところで靈魂やデーモンや神々の国、すなわち日常の感覺では捉えられず、通常は象徴と意味を介してのみ近づき得る背後世界の存在者が導く国、それがひとたび成立すると、……それは呪術的技法の意味に反作用する。もしも現実の事象の背後に何か別の本来的で靈的なものが潜んでいて、現実の事物・事象はその兆候ないし象徴に過ぎないとすれば、人は兆候や象徴にではなく、それらの中に現れている力に働きかけようとしなければならない。しかもそれは精霊や靈魂に語りかける手段、つまり何ものかを〈意味する〉手段によって、と言うことはとりも直さず象徴によって行われるのである」⁽¹³⁾。

こうして呪術師の職業的実践活動を前提として発展し成立した諸觀念、靈魂・デーモン・神々の觀念が呪術師の営み、呪術のありようを決定的に変化させ、呪術の本質を「象徴行動」⁽¹⁴⁾たらしめたのである。こうして成立した呪術を、我々は「象徴主義的に合理化された呪術」と呼ぶことができる。

さて我々はこれまでのところで、一方では靈魂やデーモン、さらに神々の觀念が成立し、他方でそれらの超感覺的な力に対し象徴行動によって働きかけようとする呪術的営為が成立したことを確認した。こうしていまや、主役の祭司層の登場を迎えることになる。

三 祭儀と祭司

前節で我々は、呪術師が超感性的な力としてのデーモンや神々に象徴行動によって働きかけるを見た。それでは祭司の場合はどうか。ここで我々は広義の宗教的行為における呪術的行為と祭儀的行為とを区別する、周知の概念規定を提示することができる。それはすなわち、前者の「神強制」*Gotteszwang*と後者の「神礼拝」*Gottesdienst*との区別である。⁽¹⁵⁾ 呪術による「神強制」についてはもはや多言を要さないであろう。呪術において「超感性的」な力は次のように考えられるからである。「靈魂を込めた人間との類比のもとに想定された力(Macht)」は、「精霊のもつ自然主義的な〈力〉*Kraft*と全く同様に、人間に奉仕するように強制、強制することができる。そのための正しい手段を用いるカリスマの所有者は、神よりも強く、また自分の意志に従うよう神に対し強要することができるのである」⁽¹⁶⁾。

一方「神礼拝」の場合、超感性的な力としての神々は呪術的な力の及ばぬ存在として表象されている。特に神々の世界が無秩序な乱立状態から一定の秩序形成すなわち「万神殿」*Paulleon*の形成に至り、万神殿の支配的神の優位が高まって普遍主義的な「一神教」*Monotheismus*の傾向が強まれば強まる程、神々は呪術的作用によっては近づくことができぬ存在となる。そこでは、神は地上における君主に擬えられる強大な権力をもち、人間は専ら神に「祈り」と「供儀」を捧げる他はない。「強制」ではなく、「礼拝」あるいは「崇拜」*Verehrung*と言われる所以である。⁽¹⁷⁾ そしてウェーバーは、このような祭司的行為の諸形態を「宗教」および「祭儀」*Kultus*として概念化する。曰く、「我々は、祈願・供儀・崇拜と表現される超感性的諸力に対する関係の諸形態を〈宗教〉および〈祭儀〉と呼んで、呪術的強制としての〈呪術〉から区別することができる。またこれに対応して、宗教的に崇拜され祈られる存在を〈神々〉と呼んで、呪術により強制され扱われる存在たる〈デーモン〉から区別することができる」⁽¹⁸⁾。言うまでもなく、ここに規定

された諸概念は、いずれも類型化されたものである。現実の宗教的祭儀は、そのほとんどすべてが呪術的要素を少なからず含んでおり、後者を払拭した宗教はきわめて稀だからである。⁽¹⁹⁾

こうして「祭儀」が概念的に「呪術」から区別されるとき、これに応じて「崇拜という手段を通じて〈神々〉に働きかける職能者」すなわち「祭司」が、呪術的手段をもって「デーモン」に強制する「呪術師」から概念的に対比される。だがこの場合も、キリスト教を含む現実の諸宗教の祭司は一般に呪術的な「資格証明」Qualifikationの持ち主であったから、祭司と呪術師の関係は多分に「流動的」であることに注意しなければならない。

ともあれ、「〈純粹〉類型」„reiner“ Typusにおいては呪術師から截然と区別される祭司概念について、ウェーバーは右に述べた区分基準の他にもいくつかの祭司としての特徴ないし徴標を挙げる。⁽²⁰⁾

まず祭司は、その「神々への働きかけ」Beeinflussung der Götterを「規則的に組織化された不断の経営」として営む職能者であると規定される。これに対し呪術師は必要に応じて、その都度、個々の要請のもとに仕事をする存在である。

また祭司の特徴として、公共的な祭儀装置と結びついた、永続的な「祭礼所」の存在を挙げることができる。

第三に、祭司の概念を構成する決定的な基準として次の規定、すなわち一定の社会集団に任用され、専ら集団の成員の利害のために奉任・活動する職能者という規定を挙げることができる。これと対比される呪術者は、「自由な職業を営む」者と言うことになる。

第四に、祭司とは一定の能力を備えた有資格者、すなわち「特殊な知識と確立した教義」を有し、「職務遂行資格認定」を受けた有資格者として、個人的なカリスマによって活動する呪術者から区別される。

以上のような祭司層を呪術師から区別する諸徴標の可能性を認めた上で、ウェーバーが「我々の目的に照して最も

適当な」祭司層の「本質的徴標」と見なすのが次の規定である。すなわち「一定の団体、に帰属するもので、一定の規範・場所・時間に拘束されつつ規則的に行われる祭儀経営」に従事している「特別の人物サークル」、これが祭司の徴標だと言う。そして曰く、「特別の祭司層がない祭儀は存在するとしても、祭儀なき祭司層は存在しない」と。⁽²¹⁾

だが見られる通り、この「本質的徴標」が先に挙げた諸規定と多くの点で重複していることは明らかである。と言うよりもむしろ、この「徴標」は先の諸徴標を一括した規定と見ることができる。ただ第四の「一定の能力を備えた有資格者」を祭司の徴標とするという規定だけは、「特別の人物サークル」すなわち「選別された人物群」gesondeter Personenkreisという曖昧な表現になっているが、これが「有資格者のサークル」を意味するものと解しても間違いないだろう。

四 祭司と合理主義

では、以上のような祭司概念を構成する諸規定によってウェーバーは何を主張するのであろうか。それは改めて言うまでもなく、宗教および宗教倫理の合理化に当って祭司層が一定の役割を演じたという事実である。

既に我々は、西洋文化全般の発展傾向を合理化として捉えるウェーバーの議論を紹介した。⁽²²⁾ その際、西洋文化特有の「合理主義」を特徴づける様々な要因があることを見たが、その中に「学問における合理的かつ体系的な専門経営、すなわち訓練された専門家層」の存在や「西洋の近代国家や近代経済の支柱たる専門官僚」の存在があった。また「我々の近代的生における最も運命的な力たる資本主義」の一つの重要な特徴は、それが持続的に利潤の獲得を目指す「合理的な経営組織」rationale Betriebsorganisationである点にあった。⁽²³⁾

このような西洋文化の「合理主義」の若干の特徴を挙げれば、これまでに確認した宗教的祭司の「本質的徴標」も

それらの特徴を備えていることが判るであろう。すなわち祭司層は、近代西洋の学問上の専門家や国家の専門官僚に似て、特別の訓練を受け、専門的知識と能力を具えた「有資格者」ないし「職能者」であり、自らの所属する「団体」Verbandのために「神崇拜」を目的として継続的かつ規則的に「祭儀経営」を行う存在なのである。

こうした祭司層のありようからして、彼らが宗教の合理化のために重要な役割を演じたことは容易に推定し得る。しかし、だからと言って、彼らを端的に宗教的合理主義の担い手であると規定するのは、短絡的に過ぎるであろう。我々はここで、祭司層の「合理主義」の内実について改めて整理しておく必要がある。まず祭司層と知性主義との関わりについて。

既に前稿に見た通り、宗教は「現世」の合理的知性主義に対して、自らの信仰の非合理性を積極的に認める（「知性の供犠」）。だが、その根本的反合理性にもかかわらず、宗教は知性主義と親密な関係を取り結ぶ。と言うのも、宗教がその「非合理」な信仰を現世に対して弁明するためには、文字通り合理的な「護教（弁明）論」⁽²⁴⁾ Apologetik が必要になるが、そのための「教義」の合理的基礎づけを行うのが祭司の知性主義だからである。⁽²⁴⁾ それ故、祭司層の有する「特殊な知識と確立した教義」は、単に宗教的伝統についての博識を意味するだけでなく、合理的宗教思想体系とそれに基づく体系的な「倫理」の発展に棹さすものであった。つまり彼ら祭司層の知性主義は、一方で宗教における「形而上学的な諸表象の合理化」に寄与すると共に、他方で宗教倫理の形成に一役買ったのである。⁽²⁵⁾

ところで祭司的知性主義が合理的宗教思想の体系化や形而上学的表象の合理化に寄与したという点は措くとして、ここで問題にしたいのは祭司の関わった宗教倫理である。

前稿で我々は祭司層が呪術師に代る宗教的伝統の護持者として青年の教育と訓練の役割を担い、「法律や純行政技術的な知識、とりわけ読み書き計算についての青年の訓育」⁽²⁶⁾ に当たったことを見た。だが祭司の活動は青年の「訓育」

Schulungにとどまらない。彼らはその祭儀経営という継続的な職業活動において、人々の「魂の導き」Seelenleitungに当るからである。そしてこうした「司牧」活動の実践に伴い、彼らが信徒の問い求めに応じて与える合理的な解答集つまり合理的宗教「倫理」の集成に赴くのは見易い道筋であろう。

では祭司層の活動はおしなべて宗教倫理の合理化を促進する要因なのであるか。決してそうではない。そもそもウェーバーの用語では、宗教の「経済倫理」と言う場合の「倫理」Ethikが神学的「綱要」Kompendiumの一部をなす倫理的教説を意味するよりは、むしろ宗教的意識と行動の諸連関に基づく実践活動への「推進力」Antriebを意味し、その限りにおいて「エートス」Ethosと呼ぶべきものであった。⁽²⁷⁾それ故この用語法では、右に見たような祭司層がその形成に関わった倫理は明らかに「神学綱要」の中のそれを意味すると言ってよい。これに対し、後者の意味での倫理、すなわち日常生活におけるエートスないし「生活態度」Lebensführungの合理化に対する祭司層の立場はおおむね消極的ないし否定的であった。

既に前稿で我々は、ウェーバーが合理主義をその担い手の社会層によって理論的合理主義と実践的合理主義に分けているのを見た。そしてその際彼は、祭司層を宗教的な「教権者層」Hierokratieとして「実践的に行為する生活を営んでいた」社会層のグループに属するにもかかわらず、彼らが「実践的合理主義」の担い手になり得なかったことを指摘していた。すなわち、祭司層の利害関心は宗教的救済財を自らの手で人々に独占的に授与する権限を確保することにあった。それ故、宗教財はあくまでも祭司による儀礼を通じて与えられる「恩恵」として、「儀礼的に規制され、またとりわけ教権主義的に統制されねばならなかった」のである。⁽²⁸⁾こうした祭司層の利害関心から見れば、「個々人や自由な共同体による個別的な救済追求」はきわめて疑わしいものであり、当然非難の対象となる。とすれば、個々人が日常の生活態度において実践的合理主義に赴き、「倫理的に合理的な生活規制」に服そうとすることは、祭司的伝統

に對抗するものとして否認ないし黙殺の対象となるであろう。

以上の論脈からすると、宗教倫理の合理化に対する祭司層の役割は両義的と言わなければならない。すなわち、彼らは一方で、宗教的知性主義によって、宗教教義の一環としての倫理的教説つまり合理的「宗教倫理」の成立に寄与したが、他方、宗教に基づく人々の生活態度の合理化、つまり宗教「倫理」ないし「エートス」の合理化に対しては、彼らの宗教的合理主義はむしろ阻害要因となったのである。だが我々としては、こうした両義性の確認によって一件落着とするわけにはいかない。と言うのも、事情はもっと錯綜しているからである。

確かにウェーバーの言うように、職業的な「祭儀経営」者たる祭司層の基本的利害関心は、自らの「教権」すなわち儀礼に基づく救済財授与権を独占し、この権力を維持・拡大することにあつたであろう。従つて個々人が自由に自らの宗教的救済を追求することはもとより、彼らが独自の関心のもとに自らの日常生活態度を合理的に規制しようとすることも好ましいことではなかつたであろう。祭司的教権者層にとって、平信徒たる諸個人の宗教的救済ならびに日常の倫理的な生活は、あくまでも祭儀を通じて規制されるべき「恩恵」の対象だったからである。

しかしながら、祭司の利害がこのように、諸個人の経済生活を中心とする日常生活態度の倫理的合理化に対して直接的には阻害要因もしくは否定的な要因として働いたとしても、だからと言って祭司の存在や活動が、この「日常的生の倫理的合理化」と全く無関係だったとは言えない。と言うよりもむしろ、祭司の直接的利害や意識的行動にもかかわらず、祭司の活動と業績は、間接的には日常的生の合理化に積極的に貢献したのである。その業績とは言うまでもなく、神観念を中心とする「合理的形而上学」、およびそれに基づく「宗教倫理」の形成である。

五 祭司層の宗教倫理

先に我々は、呪術師の営みと祭司の祭儀とを区別する基準として、前者の「神強制」に対する後者の「神礼拝」という区分原理があること、そして前者が「デーモン」を強制の対象とするのに対して後者が「神々」を崇拝の対象とすることを見た。また神々の世界が「万神殿」の形成に至り、さらに一神教の傾向が強まることにも一言した。ウェーバーはこうした「神々」の崇拜から一神教の成立に至る過程を「祭司という祭儀関係者の存在によって動かされる典型的な発展傾向」として詳述するが、我々としては宗教倫理との関連で注目すべき発展のみに触れておきたい。そこでまず話題とすべきは、神々の世界としての「万神殿」の中から「特に倫理的資質を具えた神性」が現れたことである。具体的には「立法」に関わる機能神や「神託」の権能を有する機能神がそれである。中でも法秩序を守る神は、決して最強の神ではないにもかかわらず、倫理的な性質を具えるという事実によって、その存在を際立たせていた。しかも、ここで注意すべきは、神々が法秩序の守護者であるのは、決して神自身が倫理的であるという理由からではないという点である。むしろ神々は、法秩序を守るという機能の故に倫理的な神となり得たのである。と言うことは端的に言って、神々の倫理性は社会的要請にに応じて求められたものだということを意味する。ウェーバーはこの「神々に対する倫理的な要求」の高まりが次のような事情に應ずるものであると言う。すなわち、(一) 政治集団内部において秩序ある立法を要求する動きが高まったこと、(二) 自然世界の事象を有意義な秩序世界として捉えようとする傾向の進展、(三) 人間関係の慣習的規則による規制が強まると共に、人間相互がそうした規則に依存していることの意義が一層高まったこと、(四) 友人であれ取引相手であれ、誰かによって「語られた言葉の信頼性」の意義が社会的かつ経済的に高まったこと、以上の事情である。それは一口に言って、「個々の人間が〈諸義務〉から成る一つの秩

序世界(Kosmos)へと倫理的に結びつくことの意義」が高まったという事態である。こうした社会学的な事情こそが、神々に対し倫理的な要求を行い、祭儀の対象たる神々をして倫理的な神々たらしめたのであった。⁽²⁹⁾

さて以上のようにして倫理的な神の観念が成立するとき、秩序の守護者たる神々の力は自ら秩序を形成する力として秩序の上に立つのであろうか。必ずしもそうではない。確かに神々が自ら秩序を創造して、それを己れの「神意」の内容とすることもあったが、反対に神々が自ら一定の秩序の下に服することもあったからである。そして後者の場合には、神々の背後に「上位の非人格的力」が存在すると考えられ、それがギリシア人の「モイラ」μοῖραのように「運命」の力として個々人の運命を倫理とは無関係に非合理に予定したり、中国やインドに見られるように、調和的かつ倫理的な「摂理」の力として、世界の合理的な秩序を支配したりする。一方これに対して、神が秩序の上に立ち、自然や社会の秩序、中でも法の秩序が神々の創造によると考えられる場合、神は秩序の守護者であるばかりでなく、自らの手になる秩序をその侵犯から守り抜く存在であることが要請される。そして「かかる要請を思想的に徹底するとき、それは宗教的行為や人間の神に対する一般的態度に対し広汎な影響を与え、宗教倫理の発展をもたらす」。すなわち、超感性的な力としての神々の好意を得る特別の方法として、「宗教的律法の遵守」という手段が立ち現れるのである。⁽³⁰⁾

しかし、ウェーバーの見るところ、宗教倫理なるものは右のような経緯のもとにはじめて成立したわけではない。「反対に、その侵犯が宗教的に忌み嫌われる、純粹に呪術的に動機づけられた行動規範という形で、しかもきわめて有効な類の宗教倫理が存在した」。それは精霊が事物や人間に乗り移り、「非日常的な生活過程」をもたらす、つまり「タブー」という性質をもつという観念である。そしてこのタブーの合理化によって倫理的規範の体系が成立したと彼は言う。次に、こうしたタブー的な規範が一つの物、特に動物に居住し、それが特定の社会集団と有意味な関係を取り

結ぶとき、「トーテミズム」が成立する。トーテムとは、一口に言って社会の「兄弟的な団結」の象徴であり、祭儀共同体の神々の「アニミズム的原型」なのである。⁽³¹⁾

さてウェーバーによれば、このようなアニミズムに基づく「呪術的倫理」が次のような観念に転化する。それは、「神の欲する規範を侵犯した者は、秩序を特別に護ろうとする神の倫理的不興の的となる」という観念である。そこでは、人々の蒙った様々な災禍は神の無力の故ではなくて神の怒りの結果であり、その原因は他ならぬ人々自身の罪にあると考えられる。そしてこうした思想のもとに、次のような「宗教倫理」が形成される。すなわち、「神の意志に反する行為は、その直接の結果とは全く無関係に、いまや〈良心〉を苦しめる倫理的な〈罪〉となる。個人の蒙る災禍は、神の意図した試練であると共に罪の結果である。この災禍を免れ、〈救済〉を見出そうとして、個人は神の意にかう態度すなわち〈敬虔〉な態度を示すのである」。だがウェーバーの見るところ、このような旧約聖書の中に典型的に認められる宗教倫理も、その戒律や禁忌の内容や、その目的とする「救済」がきわめて具体的な災厄からの解放を意味しているように、差し当りは呪術的倫理と全く同じ性質を有していた。それがやがて「倫理的諸観念の体系化」に至る。それは「神に喜ばれる行為によって己れ個人の外的な安寧を確保したいという合理的な願望」から始まり、「罪を、神に逆らうものの統一的な力のうちに人間が陥ることとして把握」し、「〈慈善〉を、敬虔な心情とそれに基づく一貫した行為の能力として捉え、また「救済の希望を、〈善良〉であり得ることを非合理に憧れることとして捉えること」に至るのである。とは言え、ここに至っても、「罪」や「敬虔」を統一的な「力」として捉えるのは、倫理的観念が依然として呪術的観念世界のもとにある証左だとウェーバーは見ると。なぜなら、それらはいずれも「一種の物質的な実体」として捉えられているからである。そしてこのような「罪」を悪者の身体のうちにある毒素で、呪術によって癒やされるものとする捉え方から、それは悪人に取り憑いた悪いデーモンだとする観念を経て、それは悪人が

それと闘い、それに敗れる危険のある〈根元悪〉という悪魔的な力に他ならないとする理解に至るまで」には、なお長い道程が必要であった。⁽³²⁾

六 「預言者」の概念規定

以上で合理的宗教倫理の形成と宗教に基づく生活態度の合理化について、祭司的社会層が直接間接に重大な役割を演じたことは確認できた。しかし言うまでもなく、宗教倫理の合理化に寄与したのは祭司層だけではない。既に触れたように、「宗教倫理の体系化と合理化を行う二つの担い手」は、祭司および預言者であった。だがさらに、この両者と並んで宗教倫理の体系化・合理化の発展に寄与する「第三の要因」があった。それは預言者と祭司とが共に「倫理的に働きかけようと努めた」存在、すなわち「平信徒」Laienに他ならない。そこでウェーバーの基本的な関心は、祭司・預言者・平信徒、「この三つの要因が協同したり対立したりして作用し合う仕方」を突きとめることにあった。⁽³³⁾以下で我々はまず、祭司に対立する存在である「預言者」に関する彼の叙述を辿ることにする。

さてウェーバーによれば、「預言者」とは「己れの使命によって宗教的な教説あるいは神の命令を告知する、純粋に個人的なカリスマの担い手」と規定される。そこでは、預言者の告知内容については、それが旧来の啓示をあらためて告知するものであるか、あるいは全く新しい啓示をもたらそうとするものであるかは、基本的な区別だとは見なされない。言い換えれば、預言者が「宗教の革新者」であるか、「宗教の創設者」であるかは二次的な問題なのである。と言うのも、預言の告知に基づく新しい共同体の形成は必ずしも預言者自身の意図であるとは限らず、時には非預言者的な「改革者」の教説が共同体形成を促し得るからである。⁽³⁴⁾さらにまた、帰依者にとって預言者の「人格」が帰依の対象であったり、その「教説」が信奉されたりすることから、「人格」か「教説」かも副次的な問題である。⁽³⁵⁾

上記の規定をやや敷衍して言えば、預言者の第一のメルクマールは、彼ら自身の個人的な「召命」の存在であり、これこそが預言者を祭司から区別する決定的な点である。すなわち、祭司は神聖な伝統に仕えることによって權威を主張するが、これに対して預言者は個人的な啓示や自身のカリスマによって權威を要求する。また、祭司はあくまでも「救済経営」組織の一員として、その職務ないし「官職」Amtを通じて救済財を施すのに対し、預言者は専ら個人的に恵まれたカリスマの力によって活動する。それ故、預言者の社会的出自が概して祭司階級に由来しないのは、決して偶然ではないとウェーバーは言う⁽³⁶⁾。

個人的カリスマによって活動する点では、預言者はむしろ呪術師に類似する。確かに前者が「内容のある啓示を告知する」点、またその使命が「教説ないし命令にある」点で後者からも区別される。しかし呪術師がしばしば「神託の告知者」であることからしても、両者の相違は少なくとも外見上は流動的である。特に預言者が「新しい」教説の担い手として自らの權威を勝ち得るためには、多くの場合呪術的な証明に基づいていた。キリスト教成立時においても、イエス自身はもとより、使徒時代から使徒後の時代の「放浪の預言者」は、特別な靈の賜物を所有していることの証拠として呪術的な能力を求められたのである⁽³⁷⁾。

ところで、旧約聖書の歴代誌などに登場する「(職業的)預言者^{ナビ}」ら「Neiim」については一言注意しておく必要がある。彼らは、呪術的な診断や治療を「職業的」に行っていた点で我々の預言者類型とは異なる。と言うのも、本来の預言の特徴は職業的預言者の場合とは異なり「無報酬」で行われるところにあるからである。旧約の預言者アモスが己れを「ナービー」預言者⁽³⁸⁾と呼ばれるのを拒絶するのはそのためであった。

さて、こうした預言者の特徴すなわち「無報酬性」Unentgeltlichkeitの原則が、彼らと祭司とを区別する区分原理となる。ウェーバーは言う。「典型的な預言者は〈理念〉そのもののために宣伝活動を行う。それは決して——少なく

とも外から認められるような形で、あるいは規則に定められた形では——報酬のために行われなければならないのである。預言者の宣伝活動の無報酬性は、例えば原始キリスト教の使徒や預言者や説教家らの中に明確に保持された原則であった。すなわち彼らは、自らの告知によって金儲けをしてはならない、信者の歓待に甘えるのも、ほんの短期間にすべきである。むしろ自分の労働によるか、さもなくば（仏教徒のように）露骨に物乞うことなく、与えられる喜捨によって生きるべきである、と言うものであった⁽³⁹⁾。周知のように、パウロはその手紙の中で「働かざる者は喰うべからず」という命令を強調しているが、ウェーバーの⁽⁴⁰⁾見るところ、この戒めは伝道者らに向けられたものであって、この原則こそ「預言そのものの宣伝が成功した主な秘密の一つ」だったのである。

預言者と祭司とを区別する主たるメルクマールについては以上の通りである。次に我々はより立ち入って、預言者の諸類型と他の宗教的・非宗教的な「救済者」Heilbringerとの相違について検討する。

七 預言者と「立法者」

まずウェーバーは、「預言者」と「立法者」Gesetzgeberとの区別を問題にする。立法者とは、一口に言って「個々の場合に依じて、法律を体系的に整えたり、あるいは新たに制定したりする任務を委ねられた人物」であり、ソロンに代表される古代ギリシアの統治者「アイシユムネーテース」*aisymnētes* がその典型である。彼らは政治や経済状況の変化による社会的緊張の高まりの中で任務を授けられ、「身分間の調停を行い、永久に有効な新しい〈聖なる〉法律を制定し、それを神のものとして認証させる」のである⁽⁴¹⁾。

しかし他の場合と同様にこの場合も、「預言者」から「立法者」への移行は「流動的」であった。ウェーバーの見るところ、古代イスラエルにあって「アイシユムネーテース」の役割を果たしたのは他ならぬモーセであった。すなわち、

彼の仕事はイスラエル「誓約共同体」Eidgenossenschaftの内部における「同志」Eidgenosse相互の利害の対立を調停したり防止したりすること、および単一の民族神のもとに共同体を組織することであり、そうした目的のために彼は「最古のイスラエルの聖法」を制定しなければならなかったのである。そして伝承は「イスラエルには、再びモーセのような預言者は現れなかった」として、少なくとも彼のみが「アイシユムネーテースたる預言者」であったという暗示を与える。と言うことは、モーセが我々の言う意味での預言者ではなかったことを意味する。⁽⁴³⁾

では、モーセ以後のイスラエル預言者たちの政治ないし統治への関わりについてはどう考えるべきであろうか。彼らもアモスやイザヤに代表されるように「社会政策」Sozialpolitikに関与する者として登場した。「災いなるかな」と言う彼らの言葉は、「貧者を抑圧し奴隷化し、農地に農地を増し加え、賄賂のために法を曲げる者」、つまり都市の支配階級に対して投じられたのである。⁽⁴⁴⁾しかし、彼らがどれほど「局外の同時代人」から見て「政治的なデマゴーグ」として振舞ったとしても、彼らの行動の内的動機ないし目的は専ら宗教的なものであったことを見落してはならない。⁽⁴⁵⁾彼らの社会政策的な主張は、ただ宗教的な目的のための手段に他ならない。「それ〔彼らの主張〕が対外政治に関心を抱くのは、政治をまずもって彼らの神の活動の舞台として見るからである。モーセの律法に反する不正や社会的な不正も、ただ動機として、しかも神の怒りを惹き起す諸々の動機の一つとしてのみ問題になるのであって、社会改革のプログラムの基礎として問題になるわけでは決していない」。ウェーバーによれば、こうした預言者の宗教的動機に基づく社会政策への態度は、およそ社会改革なるものに全く関心を示さなかったイエスの場合をはじめとして、ゾロアスターやムハンマドらに共通して見られる特徴であった。⁽⁴⁶⁾

また預言者らの行動の特徴として、自らの使命を他人に委託されることなく、自身で奪い取ることが挙げられるが、このこと自体はギリシアのポリスにおける「潜主」*tyrannos* も行ったところである。しかしここでも、預言者の行動

の目的が宗教的なものであった点で僭主との相違は際立っている。「しかも預言者らの典型的な宗教的プロパガンダがギリシア僭主らの典型的な宗教政策とはまさしく正反対の方向において、つまり陶酔的祭儀に對する、闘いにおいてなされている」ことにも注意しなければならない。ウェーバーの見るところ、「根本的に政治に定位したムハンマドの宗教」も、「それでも本来的に純預言者的な使命から発展し」たものなのである。⁽⁴⁷⁾

八 「教師」や「秘教師」

次に「預言者」の類型と対比されるのは倫理的、とりわけ社会倫理的な「教師」Lehrerである。教師についてウェーバーはこう定義する。すなわち「それは、新しい知恵や旧い知恵の新たな理解を豊かにもって自らの周囲に弟子を集め、個人には個人的問題について、君主には世の公けの事柄について、助言したり場合によっては倫理的秩序の創設に当ろうとしたりする」存在である。⁽⁴⁸⁾

宗教的あるいは哲学的知恵をもつ教師と「弟子」Schülerの関係は、「およそあり得る限りの最も強固な敬愛の関係」である。弟子は個人的な「敬愛」Pietaätの念をもって師に付き従い、師は弟子の修業を督励する。こうした敬愛に基づく親密な師弟関係は、仏教徒、儒教徒、その他すべての修道士の教育に見られるだけでなく、ギリシアにおける「少年愛」もこの敬愛関係に由来すると考えられる。しかしウェーバーによると、こうした敬愛に基づく師弟関係が最も徹底した形で存在し、師の弟子に對する立場が「並外れて強固かつ權威ある」ものとなっているのは、インドの聖法にみられるバラモンの教師「グル」と弟子との関係であった。すなわち「貴族社会に属する者はすべて数年間も教師の教えと生活指導に無条件に身を献げねばならない」し、「至上の権力」を有する教師への服従は「家族間の敬愛」に優先するのである。⁽⁴⁹⁾

教師と同様、「哲学的倫理家」philosophischer Ethikerや「社会改革者」も預言者に近い存在ではあるが、預言者とは類型的に区別される。ただし、「エンペドクレスのようなギリシア最古の伝説にまとわれた賢者たち、わけでもピュタゴラスなどは明らかに預言者に最も近い人である。彼らの一部は固有の救済論と生活態度をもった共同体を残しているし、少なくとも一部は救世主の資格さえも「持つと」主張しているのである」。(50)これらの人々をウェーバーは「知的救済論者」Intellektuellenheilslehrenとして類型化している。

さらにまた、独自の哲学的学派の創始者や主導者もときには預言者に近い存在となる。孔子やプラトンがその代表例であるが、彼らはいずれも「学校で教える哲学者」に他ならず、預言者に見られるような「時局に応じてなされる情熱的な説教」aktuelle emotionale Predigtとは無縁であった。またソクラテスの場合も、「直接啓示された使命の欠如」という点からして預言者とは概念的に区別される。ソクラテスの「ダイモニオン」δαίμωνは、「倫理的かつきわめて功利主義的な彼の合理主義」を制限するものであり、具体的な状況に応じて「諫止警告する」ものとして感ぜられるものである。従ってこれを本来宗教的倫理的な「良心」Gewissenと同一視することはできないし、ましてそれを「預言的な声」prophetisches Organと見なすことは全くできない。(51)

ウェーバーによれば、こうした哲学者およびその流派と類似する存在は、古代ギリシアの外に中国やインド、さらにユダヤ・アラビア・キリスト教的中世にも見られたが、「彼らによって生み出され宣伝された生活態度」つまりエートスは、むしろピュタゴラス派の密儀的な救済預言やキュニコス派の垂範的な救済預言のそれに一層近いものであった。しかしこの場合も、「個人的な啓示による宗教的救済の真理の告知」という預言者にとって決定的なメルクマールを欠いていることから、類型的に預言者とは区別される。さらにまた、ルター、ツヴィングリ、カルヴァン、ジョン・ウェスレーなどの宗教改革者も、内容的に新しい啓示を語ったり、神の委託のもとに語るのだと主張することもない

ことから、やはり預言者とは範疇的に区別される⁽⁵²⁾。

預言者から区別さるべき類型として最後に挙げられるのが「秘教師」Mystagogueである。彼らは「救済財を保証する呪術的行為」たる「秘蹟」Sakramentを実行し、呪術的な救済を施す点で呪術師に類似するが、一般の呪術師からは区別される。それは彼らが自らの周囲に教団を形成し、さらに多くの場合、秘蹟のカリスマを世襲した教団指導者としての役割を担うからである。しかし、彼らはその世襲的な技術によって生計を立てていること、さらに彼らには「倫理的な教説」を欠いていることによって、たとえ彼らが「新たな救済の道を啓示する」ことがあったとしても、預言者の類型からも区別されるのである⁽⁵³⁾。

以上のように預言者は祭司や呪術者から類型的に区別されるばかりでなく、哲学教師や秘教師など、より一層預言者に類似した特徴をもつ存在からも区別される。そこで次に問題になるのが預言者類型自体の種別化である。

九 「使命預言」と「垂範預言」（再論）

前稿でも述べたように預言には二つの類型、すなわち「使命預言」または「倫理的預言」と「垂範的預言」とがある⁽⁵⁴⁾。前者の預言者は、ゾロアスターやムハンマドのように「神に代って、——具体的な命令であれ、抽象的な規範であれ——その意志を告知する道具」として、委託された命令に対する「服従を倫理的な義務として要求する」、その意味でまさしく倫理的な預言である。これに対し垂範的預言においては、預言者は「模範的な人間であり、ブッダのごとく自己自身の範例によって他の人々に宗教的救済を示す」。彼の説教は神に委ねられたものでもなければ倫理的服従の義務を課するものでもない。それはただ、彼自身と同じ道を歩んで救済に至ろうと求める者の関心に向けられている⁽⁵⁵⁾。

ウェーバーがここで注目するのは、こうした預言の二類型とその思想を生んだ地域の相違である。と言うのも、使命的預言を生んだのは専ら西南アジアの諸民族であるのに対し、垂範預言を生んだのは中国や西南アジアにもその例はあるものの、主としてインドであったからである。それでは一体なぜ、このように地域によって異なる預言類型が生れたのか。それは当該地域の自然環境とそれに伴う政治社会体制が、宗教思想の根幹をなす神観念の形成を決定的に左右したためだ、と言うのがウェーバーの答である。

既に閑説したところから明らかなように、預言の二類型と密接に関わるのが預言者の神観念の存否であった。すなわち、使命預言における神とは「超世界的で人格的・倫理的な神」*Der überweltliche persönliche ethische Gott*であり、垂範預言にあってはそうした観念が欠如しているのである。確かに、インドではヒンドゥー教の民間信仰において、秘蹟・呪術的形態のもとではあるにせよ、超世界的人格神の観念が存在したし、ときにはマハヴィーラやブッダらを輩出した社会層の信仰にも「汎神論的に改竄された神」が現れたが、それらはむしろ例外であった。まして中国における「社会的な決定力をもつ階層の倫理」には、この種の神観念は全く欠如していた。⁽⁵⁶⁾

さて、ウェーバーの見たところ、こうした神観念のありようとそれを生んだ世界の諸地域の風土的・社会的条件との間には密接な対応関係が認められる。インドや中国では、宇宙万物の規則的・規範的な秩序ないし原理として、「超神的で非人格的な力」*über göttliche unpersönliche Mächte*たるリタ（天則）やタオ（道）の観念が存在したが、それは自然とりわけ氣象的諸事象の規則的な運行と合理的な規則のもとにある世界という観念に対応している。そこでは、自然と世界におけるすべての事象が「供儀」の儀式的な秩序、すなわち供儀の変ることなき規則性に依存し、しかも真の「道」に則った「倫理的に正しく行われた統治」によって保証されるのである。⁽⁵⁷⁾

これに対して使命預言の神である超世界的で人格的倫理的な神は、専ら西南アジアの風土的・政治的状况から生れ

たと考えられる。と言うのも、この神観念は「合理的官僚制支配を伴う地上における唯一全能の王」のイメージにきわめて近く、前者は後者に因果的に規定されているが、後者すなわち「全能の王」の存在はまさしく西南アジアの風土的条件に制約されているからである。⁽⁵⁸⁾

問題の風土的条件とは、農作物の栽培にとって必須の条件である水利の問題である。確かに一般的には農作物の収穫を左右するのは時機を得て降る適量の雨である。しかしメソポタミアやアラビアなどの西南アジアにおいては、農作のために必要なのは雨ではなく、専ら人工の灌漑であった。そしてこれこそが他ならぬ王の絶対的支配の源泉となった。王は水利経済によって広漠たる砂漠の中から収穫物を創り出す。また彼は法典の編纂により正義をも創造する。この王に擬えるとき、神は超世界的な人格神として大地や人間を「無から創り出す」存在となり、また世界の秩序も自らの定めた法のもとに置くのである。だが、こうした地上の王に擬えた神観念が発達し、一神教的な預言が成立したのは強大な王権の存在したメソポタミア地方でもなければエジプトでもなかった。と言うのも、これらの地域では祭司階級が確固たる勢力を築いていたため、一神教と使命預言の成立が妨げられたからである。そして改めて言うまでもなく、一神教と使命預言はイスラエル人のパレスチナにその揺籃の地を見出したのであった。⁽⁵⁹⁾

ところでイスラエルの神ヤハウェは、元来イスラエル諸部族の軍事神ないし戦争神であった。⁽⁶⁰⁾確かに古い伝承の中ではヤハウェが農民の神として人々に「雨」を約束しているが、元来「自然災害の神」ヤハウェが与えるのは強烈な雷雨であった。⁽⁶²⁾そして預言者の出現とともにヤハウェ神は強大な政治支配者の性格を一層色濃くもつようになる。それは彼らに強烈な印象を与えたのがエジプトのファオやメソポタミアの王たちの強大な支配力だったからである。預言者にとって己れの神は地上の王権を凌駕する絶大な力を有する「万軍の主」であり、自らの目的を遂行するためには地上の王権をも道具として用い得る存在であった。ウェーバー曰く、「イスラエルの人々が地上のファオのへ奴

隷の家」から逃れ出たのは、一重に神なる王の助けによるものであった。地上に王国を建てることは、本来民族神たるヤハウェからの離反であると明言される。そしてイスラエルの預言は徹底して強大な政治勢力たる大王らとの関わりに定位している。彼ら諸王は、まずは神の懲めの鞭としてイスラエルを打ち砕き、それから再び神の啓示をうけて補囚の地からの帰還を民に許すのである⁽⁶³⁾。

こうしてウェーバーによれば、一神教的な預言が初めて成立する際には、他の歴史的な諸条件と並んで、近在の巨大な勢力が「合理化の遅れた隣接民族」に与えた印象が大きな役割を演じた。すなわち、巨大な力の影響下にあった民族は、怖るべき隣国から容赦なく攻撃を受ける状況にあり、その絶えることのない危機の中にあって「天上の王の怒りと恵み」を見出したのである⁽⁶⁴⁾。

十 預言者と「意味」の問題

前稿で我々は、宗教と知性主義との緊張関係において後者に対し前者が自らの固有な認識として主張するのが「世界の〈意味〉Sinnの直接的把握に基づく、世界に対する究極的な態度」であることを見た。またそこで知性的認識とは異質の「〈意味〉の直接的把握」をなし得るのが「意味」の啓示を受けるカリスマを具えた「宗教的達人」に限られることも見た⁽⁶⁵⁾。だがその際には、「宗教的達人」religiöse Virtuosensの具体相については不問に付したままであった。いまや我々は、預言者こそこの「意味」を把握し得る「達人」に他ならぬことを知る。

ウェーバーによれば、「倫理的」なものであれ「垂範的」なものであれ、いずれの預言にも共通して啓示されるのは、「生に対して自覚的に一貫した有意味な態度をとることによって得られる、生に関する統一的な見方」であった。これを一口に「人生観」ないし「生き方」と言うこともできるが、それはあくまでも世界の「意味」の把握に基づく。そ

ここでこう言われる。「生と世界、また社会的事象や宇宙的事象は、預言者にとって一定の体系的に一貫した〈意味〉をもつ。そして人間に救いをもたらすためには、彼の行動は意味に定位されていなければならないし、また意味への関わりを通じて一貫して有意味な形をとらなければならない」⁽⁶⁶⁾。

こうして預言者の思想と行動は、自らに「啓示」された生と世界の意味に基づいて体系的に一貫したものに組織されるが、ここで注意すべき点が二つある。第一点は、ここに言う「意味」の体系的に一貫性とか生の見方や生活態度の一貫性とかは決して「論理的首尾一貫性」logische Konsequenzのことではなく、あくまでも「実践的評価」praktische Wertungenにおける一貫性のことだという点である。それは「あらゆる生の表出の体系的組織化の試み、それ故実践的行動を一つの生き方へと統括する試み」に他ならない。従ってその生き方の具体相はさまざまな外観をとり得るし、「意味」それ自体も論理的に異質な諸動機から成り立つだけでなく、「意味」の構造」もきわめて多様なものであり得る⁽⁶⁷⁾。

預言者における「意味」概念について注意すべき第二の点は、「この意味の中にはさらに〈宇宙〉Kosmosとしての〈世界〉という重要な宗教的観念が含まれている」ということである。先に預言者にとって世界が一定の「意味」をもつと言ったが、それは単なる無記の世界について一定の意味づけを行うという程度のもものでは決していない。むしろ「世界」や「宇宙」は預言者によって「或る〈意味に充ちた〉秩序をもつ全体を形づくらねばならない」という要求を突きつけられ、また世界の「個々の現象もこうした要請のもとに測られ評価される」のである。ここに「世界」ないし「宇宙」は、「生の見方」や「生き方」と共に、預言者の「意味」の構造を形づくることになる。それ故ウェーバーの見るところ、内的な生き方においても外的関わりにおいても、世界に対する預言者の「この上なく鋭い緊張関係」はおしなべて、この「宗教的要請に基づく意味に充ちた全体としての世界の観念」と「経験的現実」empirische Real-

tätenとの矛盾相剋に由来する⁽⁶⁸⁾。

こうして生と世界の「意味」の問題は預言者の観念世界の中心を占め、その思想と行動の全体がこの問題に定位している。しかし、言うまでもなく、意味の問題は預言者のみの問題ではなく、祭司的知性主義の担い手たちも取り組むべき課題であったし、さらにあらゆる「在俗」priestertfreiの哲学すなわち知性主義的な哲学から、通俗的人生論哲学に至るまでが、何らかの形でこの問題と取り組んで来たのである。ウェーバーの言うように「古来、すべての形而上学の問いは次のように言われて来た。もしも全体としての世界が、そしてとりわけ人生が一つの〈意味〉をもつべきであるならば——それは一体いかなる意味であり得るのか、またその意味にかなうため世界はいかなる姿を示さねばならないか、と⁽⁶⁹⁾。だが彼も注意しているようにまずもって預言者および祭司の宗教的問題設定こそ、在俗の哲学の母胎であった。そして在俗の哲学自体はその発展の過程を通じて自らの母胎から脱け出し、さらにこの母胎と対決するに至るのである。

以上のように「宗教的發展のきわめて重要な構成要素」が預言者、祭司、さらに在俗の平信徒知識層に共通する「生と世界の〈意味〉」の問題であることを突き止めたいま、我々は宗教倫理の担い手として祭司・預言者と並ぶ第三のカテゴリである在俗の平信徒に注目する段階に至った。

在俗の平信徒の社会層については前稿でも随時取り上げて来たが、これからの我々の問題関心からすると大きく二つのグループに分けることができる。第一のグループはいま触れた在俗の哲学者を含む平信徒知識層である。この知識社会層については、宗教と知性主義の関係を主題的に取り上げた前稿でやや詳しく触れたが、これからは特に預言者および祭司と並び、彼らを支持・信奉したり、彼らに対抗したりする宗教的知性主義の担い手としての平信徒知識

層が問題になる。

もう一方の平信徒のグループは、一般の在俗の社会層であり、これについても前稿で「実践的に行為する生活を営んでいた」社会層として、いくつかの社会層の類型に触れた。その際特に注意を集中した市民層についてはその生活態度における実践的合理主義への傾向の故に合理的な禁欲主義に立つ宗教的態度に親近性をもつ社会層であることを見た。しかし言うまでもなく、市民層がすべて宗教倫理の担い手であるわけではない。まして農民や騎士的戦士階級、あるいは政治的官僚層などは、救済宗教に対して消極的ないしは無関心な態度をとるのが一般であった。

だがこれからの我々の関心の対象となる平信徒は、祭司や預言者の信奉者としての平信徒、つまり字義通りの平信徒である。祭司や預言者はこうした自らの信奉者なしには存在し得ないが、他方、平信徒も祭司や預言者なしには平信徒たり得ない。宗教と宗教倫理は、祭司・預言者・平信徒が互に関わり合う動的連関の中で展開して行くのである。その動態のありようについては次の機会に検討することにして、今回はここで筆を擱く。

註

- (1) 拙稿「宗教倫理と知性主義」、東京女子大学紀要『論集』第五三卷（二号）、二〇〇三年、一頁以下。
- (2) Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Zwischenbetrachtung, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (1920), Tübingen, 1988, S. 564. [大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』、みすず書房、一九七二年、一四七頁。] なお、本論集は以下、RSIと略記。また上記訳書は『論選』と略記。
- (3) 拙稿「宗教倫理と文化諸領域」、『論集』第五三卷（一号）、二〇〇二年、五〇—五四頁。
- (4) Weber, Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), in: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921-1922), Hb. I, Kap. V, 5. rev. Aufl., Tübingen, 1980, S. 245-381. [武藤一雄・蘭田宗人・

藺田担訳『宗教社会学』、創文社、一九七六年。」なお、本書は以下、Wagと略記。ここで我々の主題とも無関係ではないので、「宗教社会学」を含む『経済と社会』の編纂問題に触れておきたい。「編纂問題」というのは、一九七七年にF・H・テンブルックにより提起され、その後W・シュルフターと折原浩によって検証がすすめられた、いわゆる「二部構成」批判である。すなわち彼らの研究成果によると、本稿も基本テキストとしているJ・ヴィンケルマン編(四〇五版)とその前身であるマリアンネ・ウェーバー編(一〇三版)は、いずれも原著者が一九一〇年〜一九一四年に書いた原稿Ⅱ「旧稿」を第二(三)部とし、一九一九〜二〇〇年に改訂した原稿Ⅲ「新稿」を第一部として、「統一のとれた一書」に見せているが、この編纂は誤りである。次に問題になったのが「旧稿」自体の統一性であり、これについてはシュルフターと折原とがそれぞれ否定と肯定の立場に別れて論争をすすめた。(以上の「編纂問題」に関する研究と論争の経緯については、W・シュルフター・折原浩著、鈴木宗徳・山口宏訳『経済と社会』再構成論の新展開、未来社、二〇〇〇年を参照。以下、本書は『新展開』と略記。)ところで本稿で取り上げる「宗教社会学」は第二部の「旧稿」に属する。つまり執筆年代は一九一〇年から一四年の間、それも比較的遅い「第二期の時期」と思われる(シュルフター論文、前掲『新展開』、五六―五八頁、六八―六九頁)。一方、これまで我々が見て来た『宗教社会学論集』第一巻所収の『世界宗教の経済倫理』の「序論」および「中間考察」は一九一五年当時のものとされているから、これらの「原稿」はほぼ同時期に並行して執筆されていたと考えられる(折原論文、『新展開』、二六頁)。しかし前記「序論」と「中間考察」を含む『論集』第一巻は一九二〇年六月の死去の前に、原著者が既に組版の校正を済ませており、一五年の執筆当時の草稿は「生の全般的合理化」の観点から、かなりの加筆訂正を経て完成稿に至ったと考えることは自然な推論であろう(シュルフター論文、『新展開』、六六頁)。これまで我々は「世界宗教の経済倫理」(の論考)を取り上げた際、折りに触れ「宗教社会学」の対応箇所にも言及したが、例えば「ルサンチマン理論」についての論議には明らかに両者の間に相違が認められる。また後に見るところだが、「預言」の類型論において、前者の「使命預言」が「宗教社会学」では「倫理的預言」という用語が使われているように、用語上の変更も認められる。しかし我々としては、「宗教社会学」と「世界宗教の経済倫理」との間の相違は、ウェーバー自身の観点からして、発展してはいてもなお一貫したものの中における「微差」と見る。

(5) Ibid., S. 268. [前掲訳書、六二頁。]

(6) Weber, Wissenschaft als Beruf, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), 7. Aufl., 1988, S. 593f. [尾高邦

雄訳『職業としての学問』、岩波書店、一九八〇年、三二―三三頁。以下、本論集はWLと略記。

- (7) Religionssoziologie, WuG, S. 245. [訳書、三―四頁。]ただし引用文は必ずしも訳書に従っていない。例えば、本稿では〈magisch〉を「呪術的」、〈Zauberei〉も「呪術」とし、あえて訳し分けることをしない。以下、訳語、訳文の引用についても同様。

- (8) 行為が「目的合理的」であるためには、それが「客観的」に合理的である必要はない。行為の目的に対する手段が主観的に適格的であればよい。Weber, Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913), WL, S. 433. [海老原明夫・中野敏男訳『理解社会学のカテゴリー』、未来社、一九九〇年、二二―二三頁。]本論文こそ、「宗教社会学」を含む『経済と社会』の「旧稿」の冒頭に置かれるべき「頭」だとする折原説については、『新展開』、九頁、三二―三四頁、とりわけ八五―九三頁参照。なお「目的合理的行為」についての解釈は、拙著『ウェーバーの社会哲学』、東京大学出版会、一九八二年、二六五頁以下、三五四頁以下参照。

- (9) Religionssoziologie, WuG, S. 245f. [訳書、四―五頁。]
(10) *Ibid.*, S. 247. [訳書、九頁。]
(11) *Ibid.*, S. 246. [訳書、五―六頁。]
(12) *Ibid.*, S. 246f. [訳書、六―七頁。]
(13) *Ibid.*, S. 248. [訳書、八―十一頁。]
(14) *Ibid.*, S. 250. [訳書、十五頁。]
(15) Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960), New York, 1962, p. 88. [折原浩訳、R・ベンディクス『マックス・ウェーバー』(上)、三三書房、一九八七年、八八―八九頁。]
(16) Religionssoziologie, WuG, S. 257f. [訳書、三五―三六頁。]
(17) *Ibid.*, S. 250, 256u. 258. [訳書、一六、三二―三三、三六頁。]
(18) *Ibid.*, S. 259. [訳書、三九頁。]
(19) ここに言う「きわめて稀な」宗教とは、勿論カルヴァン主義のキリスト教である。ウェーバー曰く、「世界の呪術からの解放」というかの偉大な宗教史の過程、すなわち古代ユダヤの預言とともに始まり、ギリシアの学問的思考と結合して、救済

を求めるためのあらゆる呪術的な手段を迷信ないし忌むべき行為として拒否した過程は、ここに完結したのである」。

Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, *RSI*, S. 94f. [大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波書店、一九八九年、一五七頁。]

(20) Religionssoziologie, *WuG*, S. 259f. [訳書、四〇—四一頁。]

(21) *Ibid.*, S. 260. [訳書、四二頁。]

(22) 拙稿「宗教倫理と利害状況」、『論集』五二卷(二号)、二〇〇二年、一一七頁。

(23) Weber, Vorbemerkung, *RSI*, S. 3u. 7. [『論集』、八頁、一六頁。]

(24) 拙稿「宗教倫理と知性主義」、『論集』、一一—二頁。

(25) Religionssoziologie, *WuG*, S. 260. [訳書、四一—四二頁。]

(26) 前掲拙稿、『論集』四頁。

(27) Weber, Einleitung, *RSI*, S. 238. [『論集』、三四頁。]

(28) *Ibid.* S. 254f. [訳書、六二頁。]

(29) Religionssoziologie, *WuG*, S. 262f. [訳書、四七—四九頁。]

(30) *Ibid.*, S. 263f. [訳書、四九—五一頁。]

(31) *Ibid.*, S. 264f. [訳書、五一—五五頁。]

(32) *Ibid.*, S. 267f. [訳書、五九—六二頁。]

(33) *Ibid.*, S. 268. [訳書、六二—六三頁。]

(34) 例えば、イエスがユダヤ教の「革新者」であるのに対し、ムハンマドはイスラム教の「創設者」であった。またキリスト「教団」の形成がイエス自身の意図であったとは言えないが、改革者ルターの教説は新しいキリスト教共同体の形成を促したことは明らかである。

(35) *Ibid.*, S. 268. [訳書、六四—六五頁。]

(36) これはあくまでも一般論であり、個々の場合については預言者と祭司との関係はもっと複雑である。ウェーバーの預言者論のモデルとも言うべきイスラエル預言者の場合でも事情は同じである。拙稿「ウェーバーと古代イスラエルの預言者」、

『社会哲学の方法と精神』、以文社、一九七五年、一三六—一三九頁。

- (37) 「自分だけが父を知り、自分を信じることのみが神への道である」と主張したイエスが、自身の正統性の根拠を徹底して、呪術的カリスマに求めていたこと、そしてこの能力を自覚していたことが彼を預言の道に踏み出させた原動力であること、「このことを片時も忘れてはならない」。Ibid., S. 269. [訳書、六八頁。]

- (38) 「アモス書」、七章一四節。

- (39) Ibid., S. 269. [訳書、六七頁。]

- (40) 「テサロニケの信徒への手紙」、三章八一〇節。

- (41) Ibid., S. 270. [訳書、六八—六九頁。]

- (42) 「申命記」、三四章十節。

- (43) Ibid., S. 270. [訳書、六九—七〇頁。]

- (44) 「アモス書」、二章六節、六章一節、八章四節。「イザヤ書」、一章二三節、五章八節、二三節。

- (45) Weber, Das antike Judentum, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (1921), Tübingen, 1988, S. 281f. u. 289.

「内田芳明訳『古代ユダヤ教』、岩波書店、一九九六年、六四八、六六四頁。」本論集は以下、RSIIIと略記。

- (46) イスラエル預言者の例外的存在である「唯一の社会改革論者」エゼキエルは、預言者と言うよりは「祭司的理論家」と呼ぶべきなのである。Religionssoziologie, WuG, S. 271. [訳書、七〇—七二頁。]

- (47) Ibid., S. 271. [訳書、七一—七二頁。]

- (48) Ibid., S. 271. [訳書、七二頁。]

- (49) Ibid., S. 271. [訳書、七二—七三頁。]

- (50) Ibid., S. 272. [訳書、七三頁。]

- (51) Ibid., S. 272. [訳書、七三—七四頁。]

- (52) 一方、モルモン教の創始者やジョージ・フォックスなどは預言者のメルクマールをそなえていたと言う。Ibid., S. 272. [訳書、七四—七五頁。]

- (53) Ibid., S. 272f. [訳書、七五—七六頁。]

- (54) *Ibid.*, S. 273. [訳書、七七頁。] 註(4)でも触れたが、「世界宗教の経済倫理」論文では「倫理預言」の代りに「使命預言」という名称が用いられていた。本稿では前稿からの一貫性を重んじ、「使命預言」を採用する。
- (55) *Ibid.*, S. 273. [訳書、七七頁。]
- (56) *Ibid.*, S. 273. [訳書、七七—七八頁。]
- (57) *Ibid.*, S. 273. [訳書、七八頁。]
- (58) *Ibid.*, S. 273f. [訳書、七八頁。]
- (59) *Ibid.*, S. 274. [訳書、七八—八〇頁。]
- (60) Das antike Judentum, *RSII*, S. 99u. 130. [訳書、二二二—二〇〇頁。]
- (61) 「申命記」十一章十一—十四節。こうして戦争神やハウエは実際は地域神ないし機能神としばしば同一視されていたのである。 *Ibid.*, S. 167. [訳書、三九〇—三九二頁。]
- (62) *Ibid.*, S. 138f. [訳書、二二〇—二二二頁。]
- (63) Religionssoziologie, *WuG*, S. 274. [訳書、八〇頁。]
- (64) *Ibid.*, S. 274. [訳書、八〇頁。]
- (65) 拙稿「宗教倫理と知性主義」、『論集』、五頁。改めて断わるまでもなく、ウェーバーの言う「意味」とは、行為（「共同体行為」を含む）の主体により「主観的に思念された意味」subjektiv gemeinter Sinn のことである。 Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, *WZL*, S. 419. [訳書、一二三頁。]「宗教社会学」では簡単に「個々人の主観的な諸体験・表象・目的」を指すところである。 Religionssoziologie, *WuG*, S. 245. [訳書、二三頁。]
- (66) *Ibid.*, S. 275. [訳書、八一頁。]
- (67) *Ibid.*, S. 275. [訳書、八一頁。]
- (68) *Ibid.*, S. 275. [訳書、八一—八二頁。]